

Lectures dominicali

Commento Biblico a cura di Gianantonio Borgonovo

SECONDA DOMENICA DOPO L'EPIFANIA

Nel Quarto Vangelo, l'acqua cambiata in vino a Cana apre la rivelazione del Figlio Unigenito, "esegesi" del Dio invisibile (cf Gv 1,18). Egli dapprima si svela nel *Libro dei segni* (Gv 1,19 – 12,50) in una sequenza di sette segni: le nozze di Cana (2,1-11), la guarigione del figlio dell'ufficiale regio, sempre a Cana (4,46-54), la guarigione del paralitico presso la piscina di Bethesda (5,1-15), la moltiplicazione dei pani e dei pesci in Galilea (6,1-15), l'attraversamento del Mare di Galilea (6,16-21), la guarigione del cieco dalla nascita a Gerusalemme (cap. 9) e la risurrezione di Lazzaro a Betania (cap. 11). In verità, già il primo "segno" è un anticipo, a motivo di diversi elementi simbolici, del momento culminante del *Libro della gloria* (Gv 13,1 – 20,31), l'ora della croce gloriosa, quando il Figlio «consegna lo Spirito» (19,30) e, per il colpo di lancia di uno dei soldati al suo costato, «subito ne esce sangue e acqua» (19,34).

L'apostolo Giovanni stesso esplicita che il Figlio di Dio «è colui che è venuto con acqua e sangue, Gesù Cristo; non con l'acqua soltanto, ma con l'acqua e con il sangue. Ed è lo Spirito che dà testimonianza, perché lo Spirito è la verità. Poiché tre sono quelli che danno testimonianza: lo Spirito, l'acqua e il sangue, e questi tre sono concordi» (1 Gv 5,6-8).

L'acqua, che è simbolo dello Spirito (cf Gv 3,5; 4,1-42; 7,37-39), sgorga anche dalla roccia per dissetare i figli di Israele durante il cammino del deserto (cf *Lettura*). È infatti la forza dello Spirito che rende possibile il compimento della nuova alleanza profetica, con la realizzazione piena della promessa della *Tôrāh* e con la presenza rinnovata di Dio in mezzo al suo popolo, fattosi «carne e sangue» per portare a piena dignità quell'umanità che si scopre solo «polvere e cenere» (Gn 18,27; Gb 42,6).

Quella stessa acqua è Cristo: «[...] I nostri padri furono tutti sotto la nube, tutti attraversarono il mare, tutti furono battezzati in rapporto a Mosè nella nube e nel mare, tutti mangiarono lo stesso cibo spirituale, tutti bevvero la stessa bevanda spirituale: bevevano infatti da una roccia spirituale che li accompagnava, e quella roccia era il Cristo» (1 Cor 10,1-4). Nel segno di Cana, Gesù eleva il dono dell'*acqua* della purificazione, le cui giare giacciono a terra vuote, al dono superlativo del *vino messianico* – nel linguaggio giovanneo quel superlativo sarebbe da tradurre ἀληθινός «vero» – simbolo anch'esso della pienezza dello Spirito.

E noi, pellegrinanti nel deserto come i nostri padri, siamo condotti dallo Spirito a scoprire quale sia il cammino che ci fa approdare alla terra della promessa ovvero alla condizione gloriosa di figli, cui siamo chiamati in Cristo Gesù. Durante questo cammino lo Spirito diventa la nostra voce, il nostro maestro interiore, perché noi nemmeno sapremo che cosa sia meglio chiedere per noi stessi (cf *Epistola*), ma «colui che scruta i cuori sa che cosa desidera lo Spirito, perché egli intercede per i santi secondo i disegni di Dio» (Rm 8,27).

LETTURA: Nm 20,2. 6-13

Il Libro dei Numeri può essere articolato in tre sezioni principali sulla base della dislocazione geografica della narrazione: *a*) presso il Sinai (Nm 1,1 – 10,10); *b*) nel deserto (Nm 10,11 – 22,1), cui si aggancia il ciclo narrativo di Balaq e Bil'am (22,2 – 24,25); *c*) presso l'altopiano di Mo'ab (Nm 25,1 – 36,13).

La sezione centrale è costruita narrativamente in con struttura simmetrica:

- A - Il cammino dal Sinai a Paran (10,11-12,16)
- B - Missione degli esploratori e incredulità d'Israele (cc. 13-14)
- C - Altre norme culturali (c. 15)
- D - La rivolta di Core, Datan e Abiram (16,1-17,26)
- D' - Il sacerdozio aronita (17,27-18,32)
- C' - Rituale ordalico e di purificazione (c. 19)
- B' - Incredulità di Mosè e Aronne (c. 20)
- A' - Alle soglie della terra (21,1-22,1)

Da questa struttura simmetrica emerge che la scena dell'acqua dalla roccia sta in posizione speculare all'incredulità di Israele dopo la missione degli esploratori (Nm 13-14): la costante di questi episodi sta nell'invito a leggere quanto accade come evento che necessita di occhi credenti per poter essere compreso.

Inoltre, bisogna ricordare che il medesimo episodio dell'acqua dalla roccia è già narrato in Es 17. È un'altra importante simmetria narrativa che dipende dalla struttura generale della *tôrāh*: come infatti vi è il cammino nel deserto dal Mare di Suf sino al Sinai (Es 16-18), con le scene narrative di manna, quaglie, acqua dalla roccia e istituzione dei giudici, così vi è la ripresa del cammino nel deserto dal Sinai a Mo'ab (Nm 10,11 – 22,1), con le stesse scene narrative di manna, quaglie, acqua dalla roccia e istituzione dei profeti.

¹ *Tutta la comunità dei figli di Israele arrivò al deserto di Sin il primo mese, e il popolo si fermò a Qadeš. Qui morì e fu sepolta Maria.*

² Mancava l'acqua per la comunità: ci fu un assembramento contro Mosè e contro Aronne. ³ *Il popolo ebbe una lite con Mosè:*

– *Magari fossimo morti quando morirono i nostri fratelli davanti ad $\overline{\text{YADONAI}}$! ⁴ Perché avete condotto l'assemblea di $\overline{\text{YADONAI}}$ in questo deserto per far morire noi e il nostro bestiame? ⁵ E perché ci avete fatto uscire dall'Egitto per condurci in questo luogo inospitale? Non è un luogo dove si possa seminare, non ci sono fichi, non vigne, non melograni, e non c'è acqua da bere.*

⁶ Allora Mosè e Aronne si allontanarono dall'assemblea per recarsi all'ingresso della tenda del convegno; si prostrarono con la faccia a terra e la gloria di $\overline{\text{YADONAI}}$ apparve loro. ⁷ $\overline{\text{YADONAI}}$ parlò a Mosè:

– ⁸ Prendi il bastone; tu e tuo fratello Aronne convocate la comunità e parlate alla roccia sotto i loro occhi, ed essa darà la sua acqua; tu farai uscire per loro l'acqua dalla roccia e darai da bere alla comunità e al loro bestiame.

⁹ Mosè dunque prese il bastone che era davanti ad $\overline{\text{YADONAI}}$, come $\overline{\text{YADONAI}}$ gli aveva ordinato. ¹⁰ Mosè e Aronne radunarono l'assemblea davanti alla roccia e Mosè disse loro:

– Ascoltate, o ribelli: forse che noi potremo far uscire acqua da questa roccia?

¹¹ Mosè alzò la mano, percosse la roccia con il bastone due volte e ne uscì acqua in abbondanza; ne bevvero la comunità e il bestiame.

¹² Ma יְהוָה disse a Mosè e ad Aronne:

– Poiché non avete creduto in me, in modo che manifestassi la mia santità agli occhi dei figli di Israele, voi non introdurrete quest'assemblea nella terra che io le do.

¹³ Queste sono le acque di Meriba, dove i figli di Israele litigarono con יְהוָה, e dove egli si dimostrò santo (*qādōš*) in mezzo a loro.

La scena di Nm 20,1-13 inizia con un versetto che presenta la comunità dei figli di Israele al suo arrivo a *Qādēš*, ed esplicitamente si fa menzione della morte di Miriam (cf Nm 12). È importante questo ricordo, perché il presente episodio porterà l'attenzione sull'incredulità di Mosè e di Aronne, spiegando così come mai proprio loro, i capi del popolo uscito dall'Egitto, non siano potuti entrare nella terra della promessa. Tutta tutta la generazione uscita dall'Egitto, eccetto Giosuè e Kaleb, muore nel deserto: anche Miriam apparteneva a quella generazione incredula e doveva sparire nel deserto, tanto più che Nm 12 aveva ricordato specificamente una sua ribellione contro Mosè e quindi contro יְהוָה stesso, il Dio liberatore dell'esodo.

Dopo il primo versetto, vi è la protesta, tipica di tutti i racconti del deserto: Israele non capisce il senso della durezza di questo cammino di liberazione e sogna di poter tornare in Egitto (vv. 2-5). La lettura liturgica sintetizza questo momento, facendoci leggere soltanto il v. 2, che spiega la necessità dell'acqua (cf, in salto allegorico, il «non hanno più vino» del racconto evangelico).

A seguito di questa ribellione, Mosè e Aronne si fanno intercessori presso יְהוָה (v. 6). Non è ricordata esplicitamente la loro supplica, perché già più volte nei racconti precedenti si era data voce alla preghiera di Mosè. Il racconto parallelo di Es 17 ha invece una breve preghiera di Mosè: «Mosè invocò l'aiuto di יְהוָה dicendo: “Che farò io per questo popolo? Ancora un poco e mi lapideranno...”» (Es 17,4). All'intercessione segue subito la risposta di יְהוָה (vv. 7-8).

Da ultimo, nei vers. 9-13, accanto al fatto che Mosè esegue l'ordine di יְהוָה, vi è l'insinuazione del motivo della sua incredulità in quanto è stato eseguito e la spiegazione del nome dato al luogo. Due le ragioni di incredulità che emergono:

- a) la domanda retorica di Mosè, che sembra affermativa, potrebbe essere intesa anche come un dubbio: «Forse che noi potremo far uscire acqua da questa roccia?»;
- b) altro segno di incredulità: percuotere la roccia con il bastone per due volte.

Ad esplicitare la risposta incredula di Mosè e di Aronne sta la conclusione (v. 12), quando יְהוָה interviene di nuovo per sottolineare l'atteggiamento di sfiducia di Mosè e Aronne. La spiegazione del nome (v. 13), invece, fa riferimento solo a due nomi di questa località, che vengono fatte coincidere, *Meriba* e *Qādēš*.

vv. 1-5: È un tipico *rîb* del deserto. I ruoli sono sempre i medesimi: il popolo che non comprende, Mosè intercessore presso Dio e יְהוָה che mostra la sua pazienza davanti all'incomprensione di Israele. La “contestazione” parte da un dato di fatto precedente. I due interlocutori, Israele e Mosè, sono già legati da un patto, che è iniziato con il

cammino nel deserto. Mosè e Aronne avevano promesso al popolo un cammino che sarebbe approdato alla libertà. Ora invece, nel deserto, il popolo sperimenta solo desolazione, aridità e morte. Il popolo aveva avuto la promessa di una terra dove scorre latte e miele, e invece è costretto ad attraversare una terra ove non si può seminare, non ci sono fichi, né vigne né melograni né acque da bere. In questo modo il racconto esplicita narrativamente l'esperienza della fede: una promessa (ancora) aperta in una situazione che sembra però del tutto contraddittoria rispetto alla parola della promessa. Se infatti leggiamo il racconto simbolicamente, si ha l'esperienza dell'umanità che cammina nella vita, con il forte significato della contrapposizione del *rib* del popolo e la paura di Mosè e Aronne di mettersi in cattiva luce davanti al popolo, il che equivarrebbe a dire: Dio non è con noi. Importante è allora la preghiera che segue.

vv. 6-8: Mosè e Aronne fanno la loro debita prostrazione, avvicinandosi al «santuario mobile» del deserto, con la faccia a terra. Seguendo la sensibilità sacerdotale, bisogna riconoscere che Dio è lì, nonostante tutto: egli rimane anche in quel momento ^{ADONAI}.

Quanto al *segno offerto*, anche qui come nel caso della manna, delle quaglie e di tutti gli altri segni del deserto, il segno parte da un dato geologico. Nel deserto del Sinai la stratificazione delle rocce calcaree, forma talvolta degli strati impermeabili (chiamati *qattar* dai beduini di oggi), cioè delle specie di falde acquifere interne che possono dare ai piedi del monte un poco di acqua, nonostante la mancanza assoluta di sorgenti; la poca acqua piovana è così raccolta nel grembo della montagna ed è donata come «sorgente dalla roccia» ai piedi del monte. Certamente, come nel caso della manna, il segno è poca cosa: quell'acqua non servirebbe a dare da bere più che a una o due persone, perché è in quantità molto limitata. Ma il *segno*, trsguardato dalla fede, diventa un anticipo di quello che ^{ADONAI} vuole fare per il suo popolo, uomini e bestie.

vv. 9-II. 12-13:

In particolare, nel racconto di Nm 20, è messa in risalto la *spiritualità della roccia*.

La roccia è presentata come un soggetto: Mose deve presentarsi davanti alla roccia, e davanti alla roccia deve parlare alla comunità. Quanto Paolo esplicita nella lettura tipologica di 1 Cor 10,4 dicendo che quella roccia è Cristo, dà l'esatta interpretazione e parte dall'interpretazione dell'evento come è offerto in Nm 20, dove la roccia è descritta quale presenza di ^{ADONAI}. In tanti passi biblici, di carattere poetico, ^{ADONAI} è detto «roccia». Ad esempio, in Sal 19,3 oppure nell'antichissimo inno di Dt 32: ^{ADONAI} è la roccia, come simbolo di realtà personale, non soltanto come strumento dal quale Dio fa sgorgare la sua acqua, ma simbolo stesso di Dio. Ciò è ben visibile nel confronto dei due testi di Esodo e di Numeri: mentre in Es 17 la roccia è presentata semplicemente come il luogo dove avviene il segno, in Nm 20 si sottolinea la *spiritualità della roccia*: «Mosè e Aronne convocarono la comunità davanti alla roccia» (v. 10).

La roccia non può che essere simbolo di Dio stesso. Ciò è legato al ricordo di un'antica tradizione ebraica secondo cui l'acqua che scaturiva dalla roccia ha accompagnato i figli di Israele fino all'arrivo in Canaan. La tradizione giudaica successiva parla di questa acqua che si fermava quando essi si fermavano e che si muoveva quando essi si muovevano. È la tradizione cui allude Paolo in 1 Cor 10.

Che tali tradizioni siano una interpretazione in linea con il testo di Nm 20 sembra confermato anche dal particolare che si tratta di una roccia che dà la *propria* acqua – non l'acqua di Dio: così almeno dice il testo ebraico, al v. 8: non è più dunque la roccia in

sé che è al centro dell'episodio, ma è Dio che attraverso la roccia si rende presente al suo popolo.

Mosè, tuttavia, non parla alla roccia: convoca sì la comunità davanti alla roccia, ma poi fa un discorso che non esprime fiducia. Questo potrebbe essere il primo motivo di incredulità: «Forse che noi potremo far uscire acqua da questa roccia?». Probabilmente così intende la tradizione ad essa collegata: l'incredulità di Mosè sarebbe dovuta al fatto di non scoprire la presenza di $\overline{\text{ADONAI}}$ in quella roccia, oppure - altro motivo di incredulità - potrebbe essere: percuotere la roccia due volte, e quindi non fidarsi della Parola di Dio.

Tutto questo è detto in maniera molto sfumata, quasi che da una parte si vogliano scusare Mosè e Aronne che ormai sono divenuti nella tradizione sacerdotale il profeta per eccellenza e il sacerdote per eccellenza; dall'altra parte, però, si mostra anche il motivo della loro colpevolezza e si giustifica come mai non erano entrati nella terra.

Il racconto si chiude con la specificazione dei nomi (v. 13): le acque sono chiamate di *Merivà* ovvero *mê rîb* = «le acque del *rîb*, «le acque della contesa»; e il luogo *qādēš* (*barnē^c*), spiegato come luogo in cui $\overline{\text{ADONAI}}$ si è dimostrato *qādōš* = «santo». Manca l'altro nome che invece compare in Es 17: *massā'* = «prova», perché in Nm 20 non si mette tanto alla prova $\overline{\text{ADONAI}}$, ma si provoca la sua santità. L'elemento della prova sta soprattutto nel racconto di Es 17.

SALMO: Sal 94 (95), I-I. 6-9

℟ Noi crediamo, Signore, alla tua parola.

Venite, cantiamo ad $\overline{\text{ADONAI}}$,
acclamiamo alla roccia della nostra salvezza.
Accostiamoci a lui per rendergli grazie,
a lui acclamiamo con canti di gioia.

℟

Entrate: prostrati, adoriamo,
in ginocchio davanti ad $\overline{\text{ADONAI}}$ che ci ha fatto.
È lui il nostro Dio e noi il popolo del suo pascolo,
il gregge che egli conduce.

℟

Se ascoltaste oggi la sua voce!
«Non indurite il cuore come a Meriba,
come nel giorno di Massa nel deserto,
dove mi tentarono i vostri padri:
mi misero alla prova pur avendo visto le mie opere.

℟

EPISTOLA: Rm 8,22-27

Il capitolo 8 della Lettera ai Romani è davvero uno dei vertici teologici e spirituali del NT. Dopo aver esposto il tema della seconda parte della lettera in 5,1-11, Paolo si è soffermato sulla singolarità della mediazione di Cristo, che con il suo *δικαίωμα* «atto di condono» ha introdotto nel mondo la «grazia» e la «vita» (*χάρις* e *ζωή*). Giunti a quel punto, si potrebbe insinuare una facile obiezione che porterebbe a stravolgere il pensiero

di Paolo: se il peccato era un preludio alla grazia, «pecchiamo allora, così che possa abbondare la grazia» (cf 6,1). E ancora una seconda obiezione: se la *Tôrāh* doveva servire solo per dare coscienza del peccato, allora noi – non essendo più sotto la *Tôrāh* – siamo liberi di commettere peccati, perché senza più alcuna *legge*.

Ma qual è allora la funzione della *Tôrāh* per uno che crede in Cristo? c'è ancora una *Tôrāh* per lui?

Ecco così introdotto lo sviluppo dei capp. 6-8. Vi sono anzitutto tre ampie sezioni che introducono il vertice tematico del cap. 8, il cui titolo più adeguato potrebbe sarebbe «*Essere condotti dalla legge che è lo Spirito*»:

- i. Rm 6,1-14: con-morire con Cristo è morire al peccato e vivere per Dio
- ii. Rm 6,15 – 7,6: dalla schiavitù del peccato al servizio della giustizia
- iii. Rm 7,7-25: analisi esistenziale (a partire dall'esperienza esodica)

Il cap. 8 si lascia a sua volta suddividere facilmente in tre sezioni. Fino al v. 13, prevale il contrasto $\sigma\acute{\alpha}\rho\acute{\xi} \neq \pi\nu\epsilon\upsilon\mu\alpha$ «carne \neq spirito», sviluppato a diversi livelli di significato. Dal v. 14 al v. 30, invece, sono prevalenti (e mai prima presenti) i campi semantici della «filiazione», della «speranza» e della «gloria».

Comune a queste due prime sezioni è il ricorrente vocabolo $\pi\nu\epsilon\upsilon\mu\alpha$ «spirito», che è il baricentro di Rm 8. Il v. 31 dà inizio a uno stilema retorico che cambia il tono della pagina, perché si passa da un registro didattico dimostrativo a una elevata tonalità innica. Quindi avremmo la seguente suddivisione:

- i. Rm 8,1-13: la nuova *Tôrāh* che è lo Spirito
- ii. Rm 8,14-30: lo Spirito e la speranza
- iii. Rm 8,31-39: il fondamento dell'amore di Dio

Il passo odierno si colloca nella seconda sezione, costruita con una struttura estetica e logica molto frequente nelle lettere paoline, in cui la parte iniziale e finale si richiamano, lasciando al centro lo sviluppo più importante dell'argomentazione (A-B-A').

Le due parti in parallelo stanno nei vv. 14-18 e 26-30, scandite in tre tappe:

- a) lo Spirito viene in aiuto al credente nella sua preghiera e nel suo “grido”: *abbà*, padre (vv. 14-15 e 26-27);
- b) lo Spirito ci rende figli nel Figlio Gesù, ci dona la *υιοθεσία*, noi siamo generati da Dio (vv. 16-17) per essere conformi all'immagine del suo Figlio (vv. 28-29);
- c) il terzo movimento apre gli orizzonti alla vita futura: in virtù di questa eredità filiale noi siamo chiamati alla pienezza della gloria (v. 18 e v. 30).

Con il v. 18 si è concluso lo sviluppo precedente (vv. 14-18), mentre i vv. 19-25 costituiscono l'argomentazione centrale della seconda sezione del capitolo (Rm 8,14-30), cui seguono poi i vv. 26-27 che il soccorso dello Spirito per la preghiera del credente.

¹⁹ Infatti, il desiderio della creazione aspetta la rivelazione dei figli di Dio. ²⁰ La creazione è stata sì sottoposta alla caducità – non da se stessa, ma a causa di colui che l'ha sottoposta – nella speranza ²¹ però che anche la stessa creazione sarà liberata dalla schiavitù della corruzione in vista della libertà della gloria dei figli di Dio. ²² Noi sappiamo, infatti, che tutta la creazione geme e soffre le doglie del parto fino ad ora; ²³ non solo questo, però. Anche noi, possedendo le primizie dello Spirito, gemiamo in noi stessi aspettando la filiazione, la

liberazione del nostro corpo. ²⁴ Noi difatti fummo salvati a modo di speranza: ora l'oggetto sperato, se è già visto, non è più speranza; infatti, ciò che uno già vede, come potrebbe sperarlo? ²⁵ Però, se speriamo ciò che non vediamo, con perseveranza [lo] attendiamo.

²⁶ Allo stesso modo anche lo Spirito viene in aiuto alla nostra debolezza; non sappiamo infatti come pregare in modo conveniente, ma lo Spirito stesso intercede con gemiti inesprimibili; ²⁷ e colui che scruta i cuori sa che cosa desidera lo Spirito, perché egli intercede per i santi secondo i disegni di Dio.

vv. 22-25: Nella parte centrale della sezione (Rm 8,19-25) il pensiero procede con un duplice movimento:

a) vv. 19-22: «la creazione» (*κτίσις* si trova nei vv. 19. 20. 21 e 22; poi ritornerà solo nel v. 39, ma nel senso di «creatura»);

b) vv. 23-25: «noi» (è il soggetto dei vv. 23-25).

Questo duplice movimento, quasi dia-sistolico, è creato da un triplice passaggio argomentativo simmetrico:

A. v. 19: il desiderio della creazione che attende la rivelazione dei figli di Dio

B. v. 20: prende un nome preciso: *ἐλπίς* «speranza»

C. vv. 21-22: il contenuto di tale speranza consiste nell'essere liberata dalla schiavitù della corruzione per la libertà della gloria dei figli di Dio.

Da qui inizia il movimento simmetrico:

C'. v. 23: noi pure gemiamo nell'attesa della *ἀπολύτρωσις* «liberazione» del nostro corpo che è il compimento ultimo della filiazione;

B'. v. 24: per ora però viviamo questa realtà di salvezza solo al modo della speranza (*ἐλπίς* si trova ben 4 volte nel v. 24)

A'. v. 25: questa costanza porta a vivere in un'attesa paziente.

Vorrei sviluppare due temi portanti per questa parte centrale, con alcune relazioni che riprendono i vv. 14-18 e anticipano i vv. 26-30. Sono due temi importanti anche per illustrare il senso della chiamata che Dio rivolge a tutta l'umanità perché corrisponda al suo disegno d'amore: 1) la tipologia esodica; 2) la speranza, virtù del cammino.

1. La tipologia esodica

Vi sono molti vocaboli che richiamano direttamente l'esodo: Spirito, figli di Dio, eredi, condurre, servizio, liberazione...

a) *δουλεία* «schiavitù» / *ἀπολύτρωσις* «liberazione»

Paolo parla due volte in questi versetti di *δουλεία* «schiavitù» (vv. 15 e 21), vocabolo che nei LXX traduce l'ebraico *'ăbôdāh*, termine tecnico per indicare nell'Esodo la schiavitù di faraone e il servizio per ^{ADONAI} (cf Es 6,6; 14,5...). Per Paolo è già uno schema simbolico per parlare della schiavitù al peccato e delle sue conseguenze, come per la teologia esodica la schiavitù a Faraone era divenuta il tipo per ogni altra schiavitù.

Quanto ai temi della redenzione (v. 23) e della salvezza (v. 24), anch'essi sono divenuti ormai termini tecnici per parlare non solo della liberazione esodica, ma anche della

liberazione dall'esilio (cf Es 6,5-7). Il tema dell'«essere liberati» (ἐλευθερωθήσεται, v. 21) ha invece origine in ambito sociale e si applica soprattutto alla liberazione degli schiavi. Dio è soggetto di questo verbo solo in 2 Mac 1,27 (cf con Neh 1,10, in cui vi è il verbo parallelo λατροῦν). Paolo lo usa solitamente in senso profano e quando l'applica alla liberazione dal peccato, è sempre in concomitanza con il tema della δουλεία «schiavitù», spesso – come nel nostro caso – in parallelo con ἀπολύτρωσις «liberazione». Già il Giudaismo aveva collegato la nozione di libertà con la liberazione esodica (cf 2 Mac 1,27) e con il dono della legge sinaitica.

b) ἄγειν «condurre, (al passivo) essere condotti»

Anche questo verbo, con i suoi composti ἐξάγειν «uscire» e εἰσάγειν «entrare, condurre», è diventato un vocabolo tecnico per parlare dell'esodo. Il movimento esodico non è solo un «far uscire» e un «far entrare», ma anche un condurre lungo la strada del deserto (cf Sal 77,21; 78,52-54; Es 13,21; 15,22; Dt 8,2; 29,4; 32,12...).

Quando, nei LXX, ἄγειν è usato in modo assoluto, senza indicare il luogo ove Dio conduce, è sempre per indicare il cammino del deserto o il nuovo esodo del Secondo-Isaia (Es 15,13; Is 48,15; Sap 14,3). Ugualmente, nel presente contesto, il verbo è usato in modo assoluto, ma si sta parlando di un'altra terra della promessa. Di più, il cammino nel deserto indica tutte le premure con cui Dio viene incontro al suo popolo: si comprende allora il parallelo tra il v. 14 e il verbo συναντιλαμβάνεται «viene in soccorso», applicato al cammino del nuovo deserto da percorrere.

c) υἱοί / τέκνα θεοῦ «figli di Dio» e κληρονόμοι «eredi»

Più di una volta il tema è messo in relazione con l'elezione e l'alleanza (cf Lv 9,9-13; Dt 14,1-2; si veda anche l'ordine ricevuto da Mosè in Es 4,22-23 e soprattutto i testi di Os 11,1-4; Dt 32,5-6. 18; anche Ger 3,19 collega direttamente il tema della filiazione con quello dell'eredità).

Sono molti i testi che uniscono la tematica del «condurre» con quella della filiazione (cf Dt 8,2. 5; 32,6. 12; Ger 3,14. 19; 31,8. 9...). Con una differenza: in Paolo il verbo è al passivo. La differenza si spiega col fatto che in Paolo l'attenzione è centrata sul credente che deve lasciarsi guidare dallo Spirito, con una concezione della filiazione dinamico-esistenziale.

d) lo Spirito, *guida* del cammino

Nei testi esodici citati, è normalmente Dio il soggetto che guida. Ma nel salmo di lode di Is 63,7 – 64,11, in cui si ritrovano molti dei temi ricordati per questo passo di Rm 8, vi è un elemento nuovo e interessante: è lo Spirito di ^{YADONAI} a condurre Israele al riposo (Is 63,14), uno Spirito ormai interiorizzato (Is 63,11b). Ancora una volta si è quindi rinviati a una tipologia esodica, in questo caso una rilettura profetica di essa, composta nei primi decenni dopo il ritorno dall'esilio.

Si tratta di una rilettura del nostro momento escatologico con la tipologia esodica, un itinerario che va dal cammino del deserto sino all'approdo nella terra della promessa, che nel passo di Rm 8 diventa la gloria, la pienezza della redenzione del nostro corpo. In questo modo, trova il suo luogo e la sua conferma di contesto esodico anche il tema della nuova legge che è lo Spirito (Rm 8,2-4), la legge della nuova alleanza. Si potrebbe unire ulteriormente il tema della nuova legge che è lo Spirito e quello della filiazione citando un testo di *Cantico Rabbāh* (su Ct 8,2). Recita il testo:

«Io ti condurrò nella casa di mia madre» vale a dire il Sinai. Rabbi Berakia chiese: «Perché il Sinai si chiama “casa di mia madre”?». «Perché là i figli di Israele divennero figli neonati».

2. La speranza, virtù del cammino

In questo cammino verso la gloria, siamo invitati ad armarci di speranza, attendendo con pazienza il compimento di quella *υιοθεσία* «filiazione» e di quella liberazione che è solo iniziata in noi. In questo cammino noi abbiamo solo la *ἀπαρχή τοῦ πνεύματος* «la primizia della Spirito»: un *ἀρραβῶν* «pegno» (cf 2 Cor 1,22; 5,5; Ef 1,14), un anticipo di quella che sarà la gloria definitiva. Anche questo genitivo va inteso in senso esplicativo: la caparra è lo Spirito stesso, che permette di gridare *Abbà!* Padre (v. 15) a colui che ci guida sostenendo il nostro cammino con il suo aiuto (vv. 14 e 26) e apre la prospettiva futura della gloria, esprimendo questi gemiti (v. 26) che sono il segno di un anelito insaziabile. Siamo ancora nella sfera fisica (*τὸ σῶμα ἡμῶν*) e quindi partecipiamo alla vicenda di Cristo sul versante della sua passione e morte (v. 17: *συμπάσχομεν*).

Ciò significa essere salvati «a modo di speranza». L'accento di questa frase cade certamente sul complemento *τῇ ἐλπίδι* «a modo di speranza» più che non sul verbo: è un dativo che potrebbe essere interpretato anche come dativo strumentale («con la speranza»), oppure un dativo di luogo («sul fondamento della speranza») o anche come un dativo di comodo («a patto che speriamo»).

In questa situazione di non-visione della gloria, si inserisce l'altra virtù dell'attesa: la *ὑπομονή* che all'idea di speranza aggiunge la coloritura della «costanza (nella prova)» (cf Rm 5,3). Nel nostro cammino verso la gloria, tutta la creazione viene ad essere coinvolta con lo stesso desiderio di attesa: la *ἀποκαταδοκία*, che letteralmente significa «tirar fuori il collo» (per vedere se arriva qualcuno), che si trova anche in Fil 1,20, esprime bene questa tensione della creazione verso la gloria (cf il *midraš* di Sap 10-19, in cui tutta la creazione partecipa alla rilettura dell'episodio esodico)

Come il peccato dell'umanità (cf Gn 1-11) aveva infranto ogni rapporto di pace all'interno della creazione, introducendo nel mondo la schiavitù della *φθορά* «corruzione», così anch'essa un giorno parteciperà della redenzione piena dei figli di Dio, introdotta nel mondo dall'Uomo nuovo, Cristo Gesù. È un'affermazione di cristocentrismo, attuato mediante il ricorso dello schema apocalittico dei «cieli nuovi e terra nuova» (Is 65,17; 66,22; ripreso da Ap 21,1; 2 Pt 3,13) e all'immaginazione grandiosa di questa partizione cosmica, che secondo l'apocalittica e la tradizione enochica era la fase necessaria perché nascesse l'epoca messianica (cf Is 26,17; 66,7-8).

Concludo, con due schegge di Paul Claudel: «Tutta la sofferenza che c'è in questo mondo non è il dolore dell'agonia, è quella del parto». ¹ E ancora: «Dio non è venuto per sopprimere la sofferenza. Egli non è venuto neanche per spiegarla, ma è venuto per riempirla della Sua presenza». ²

vv. 26-27: È ancora lo Spirito che viene in aiuto alla nostra preghiera. Paolo dice che lo Spirito viene in aiuto alla nostra debolezza: nel presente contesto, significa la nostra mancanza di intelligenza nella vita spirituale, cioè nella preghiera. In effetti, la preghiera è il punto portante della vita spirituale: non sappiamo che cosa significhi pregare! Pensiamo a quante metafore “pericolose” utilizziamo per parlare della preghiera (basti

¹ P. CLAUDEL, *Conversations dans le Loir-et-Cher*, Gallimard, Paris 1935, p. 225.

² P. CLAUDEL, *Positions et propositions* (Œuvres Complètes 15), Gallimard, Paris 1959, p. 305.

pensare a quella della preghiera come “colloquio con Dio”...). Solo l’aiuto dello Spirito ci fa comprendere il significato della preghiera: è lo Spirito che intercede per noi «con gemiti inesprimibili» (στεναγμοῖς ἀλαλήτοις). Non bisogna cancellare dalla traduzione questa forte immagine, che avvicina la nostra preghiera a quella di Gesù nel Getsemani (cf Lc 22,44). Stiamo parlando dell’azione misteriosa dello Spirito in noi: guai a smusare la difficoltà che il nostro linguaggio ha nell’espone questo mistero!

Sembra che il dialogo della preghiera avvenga tra lo Spirito di Dio e Dio stesso: è proprio quanto il “segno di Cana” esprime con il dialogo di Gesù e la Madre. Per questa ragione, questi versetti della lettera ai Romani sono forse lo sguardo più abissale che la Sacra Scrittura ci lascia a riguardo della preghiera: Dio sa che lo Spirito è colui che intercede per noi in armonia con la sua volontà. I nostri gemiti diventano il linguaggio dello Spirito che intercede a nostro favore.

VANGELO: Gv 2,1-11

Il “primo segno” ha grande rilievo nel Quarto Vangelo, anzitutto dal punto di vista cronologico, in quanto dà inizio al “sabato” in cui agisce il Figlio dell’Uomo. La struttura ebdomadaria ritorna per due volte, all’inizio e alla fine del vangelo, con una scansione troppo marcata per passare inosservata, anche se variamente interpretata dai commentatori.

A partire dal giorno in cui Giovanni il Battista rende la sua testimonianza a Gesù (Gv 1,19-28), si ha una prima sequenza di giorni: τῆ ἐπαύριον «il giorno dopo» (Gv 1,29. 35. 43) e τῆ ἡμέρα τῆ τρίτη «il terzo giorno» (Gv 2,1), ovvero il giorno sesto di questa prima settimana, che allude al giorno della creazione dell’uomo e della donna in Gn 1. Con la notazione di Gv 2,12, μετὰ τοῦτο «dopo questo», la sequenza sfocia in un voluto nascondimento dei «giorni», eccetto le emergenze del «sabato» (Gv 5,9. 10. 16. 18; 7,22. 23(2x); 9,14. 16). Il primo segno di Cana, si faccia bene attenzione, non è da collocare di sabato, bensì nel giorno sesto: il computo della sequenza raggiunge quindi il settimo giorno soltanto con i segni compiuti da Gesù dopo Cana. Da qui in avanti inizia la sequenza di segni che conducono il lettore a vivere il giorno del Figlio dell’Uomo sino al compimento della sua “ora”, preannunziata dalla sovrabbondante quantità e insuperata qualità di quel vino. Tuttavia, prima di andare oltre al «sabato», bisogna percorrere un’altra settimana.

Lo schema ebdomadario viene ripreso alla fine del Vangelo, quando si avvicina quella pasqua, che in Gv 12,1 non è più ricordata come «la pasqua dei Giudei». È la pasqua che cade in un «grande sabato» e sfocia *al di là* dei sabati. Quest’ultima settimana è segnalata in Gv 12,1 (πρὸ ἕξ ἡμερῶν τοῦ πάσχα) e ripresa poco dopo in Gv 12,12 (τῆ ἐπαύριον). In modo non preciso (πρὸ δὲ τῆς ἑορτῆς τοῦ πάσχα: Gv 13,1) è richiamata nel prologo degli eventi che dall’ultimo δεῖπνον «pasto» – che per il Quarto Vangelo non è cena pasquale – conducono sino all’ora della croce. In Gv 19,14 (cf anche 19,31 e 42), si ricorda che la crocifissione di Gesù sta avvenendo la vigilia di pasqua, che quell’anno a Gerusalemme cadeva in un sesto giorno: il giorno seguente – coincidente con la pasqua dei Giudei – era infatti un «grande sabato» (Gv 19,31).

¹ E il terzo giorno vi fu un matrimonio a Cana di Galilea e c’era anche la madre di Gesù. ² Furono invitati alle nozze tanto Gesù come i suoi discepoli.

³ Venuto a mancare il vino, la madre di Gesù gli dice:

– Non hanno vino!

⁴ E le dice Gesù:

– Che ne viene a me e a te, donna? Non è ancora giunta la mia ora.

⁵ Ma sua madre dice ai servitori:

– Qualsiasi cosa vi dica, fatela!

⁶ C'erano per terra sei giare di pietra per la purificazione dei Giudei, contenenti ciascuna due o tre metrète.^a ⁷ E Gesù dice loro:

– Riempite d'acqua le giare.

E le riempirono fino all'orlo. ⁸ Poi dice a loro:

– Prendetele ora e portatene all'architricino.

E gliene portarono.

⁹ Appena l'architricino ebbe assaggiato l'acqua diventata vino, senza sapere da dove venisse – ma ben lo sapevano i servitori che avevano preso l'acqua – l'architricino chiama lo sposo ¹⁰ e gli dice:

– Ogni persona serve il vino buono all'inizio e, quando si è bevuti, quello peggiore; tu hai conservato il vino buono fino ad ora!

¹¹ Gesù fece questo in Cana di Galilea come inizio dei segni e manifestò la sua gloria; e i suoi discepoli credettero in lui.

La struttura della pagina è indotta dalle relazioni dei personaggi in scena, fra una breve ambientazione dell'evento (vv. 1-2) e la conclusione teologica del quadro (v. 11). Ciascun incontro, introduce i personaggi del quadro seguente: così il dialogo tra Gesù e sua madre introduce i servi; il dialogo tra Gesù e i servi introduce l'architricino, il quale è il solo a riferire allo sposo.

Ecco in sintesi la struttura del breve quadro narrativo:

vv. 1-2: ambientazione dell'evento (tempo, luogo e circostanza)

A. vv. 3-5: Gesù e sua madre ⇒ *i servi*

B. vv. 6-8: Gesù e i servi ⇒ *l'architricino*

C. vv. 9-10: l'architricino e lo sposo

v. 11: il valore del "primo segno"

vv. 1-2: Dopo l'allusione del segno del sandalo utilizzato dal Battista per annunciare lo *sposo* messianico, titolo che il Battista darà esplicitamente a Gesù in Gv 3,29-30, la circostanza di un matrimonio assume immediatamente una valenza *epifanica* singolare.³ Il fatto che avvenga a Cana di Galilea non deve portare a fantasticare troppo: i dati minimi e importanti sono che quel matrimonio avviene in un paesino insignificante, almeno quanto Nazaret, e in una zona non rinomata per vigneti e vino. Cana è anche il punto di partenza della predicazione e dell'attività di Gesù con il popolo, secondo Gv 4,46.

^a Una metrète equivale a 38,88 litri.

³ Si veda in particolare il commentario di J. MATEOS - J. BARRETO, in collaborazione con E. HURTADO - Á.C. URBÁN FERNÁNDEZ - J. RIUS CAMPS, *Il vangelo di Giovanni; Analisi linguistica e commento esegetico*, Traduzione di T. TOSATTI, Revisione redazionale di A. DAL BIANCO (Lettura del Nuovo Testamento 4), Cittadella Editrice, Assisi 1982, pp. 129-147 (da leggersi tuttavia *cum grano salis*, soprattutto per quanto riguarda la relazione di Gesù con il giudaismo).

La notazione del «terzo giorno» è importante per il computo della settimana con cui inizia il Quarto Vangelo. Con il segno di Cana, si è al giorno sesto, il giorno della creazione dell'umanità in quanto maschio e femmina. Questo evento avviene dunque quando inizia la rivelazione del Figlio d'Adamo, che attraverserà un lungo sabato sino al cap. 11. In effetti, molti dei segni seguenti si svolgeranno proprio di sabato e altre notazioni riguardanti i giorni della settimana sono volutamente trascurate.

La presentazione della Madre di Gesù senza ricordarne il nome è un primo rimando a Gv 19,25-27 (cf anche Gv 6,42). La figura importante della Madre nel quadro narrativo seguente avrà bisogno di una spiegazione circa il suo valore simbolico, anche perché la presenza di Gesù non è strettamente legata alla presenza di sua Madre. È solo una presenza concomitante con un Gesù che per la prima volta è presentato come un maestro, che si presenta ufficialmente portando con sé un gruppo di discepoli. È vero che nei passi precedenti erano stati presentati diversi personaggi che sarebbero diventati poi suoi discepoli, ma era un incontro quasi individuale con ciascuno di loro. Qui Gesù entra in scena con un gruppo di discepoli.

vv. 3-5: Il vino in un pranzo di nozze è l'elemento necessario per la festa. Ma queste nozze sembrano fermarsi perché non hanno più vino. È un elemento simbolico importante, come il freddo dell'inverno di Gerusalemme in Gv 10,22-23. Il Cantico, del resto, inizia proprio mostrando il parallelo tra il vino e l'amore (Ct 1,2; e poi 7,10 e 8,2). L'antica alleanza sinaitica, che avrebbe dovuto significare la gioia di conoscere quanto Dio vuole da Israele (cf Bar 4,4), sembra essere naufragata. In questa situazione di mancanza di vino-amore interviene la Madre.

Una premessa, per non confondere una valenza simbolica come fosse un altro genere di *allegoresi*. Il valore simbolico di un evento non è allegoria, perché uno dei suoi significati viene desunto dal retroterra biblico che dà spessore all'evento.

Nel contesto dunque del matrimonio che si sta festeggiando, è importante anzitutto notare il fatto che la Madre non sia chiamata per nome, che non si rivolga a Gesù chiamandolo figlio, come Gesù non si rivolga a lei chiamandola madre. Si tratta dunque di un rapporto che vuole mettere in luce quella relazione che i figli d'Israele hanno vissuto nella fedeltà a Dio, sperando ancora nelle sue promesse (cf già Natanaele in Gv 1,47). Ella ha riconosciuto il Messia e la sua speranza è centrata su di lui.

A una prima lettura, la risposta di Gesù sembra respingere ogni richiesta della Madre: «Che ne viene a me e a te, donna?» è un modismo semitico che potrebbe avere diversi significati. Nel contesto, il significato più ovvio sembra essere quello del disinteresse per i due interlocutori in gioco, nel senso: «Che ne viene a noi?».

Questo sta a dire il relativo disinteresse per quanto è avvenuto della prima alleanza sinaitica: l'opera di Gesù non è vincolata al passato, ma al dono dello Spirito, che sarà consegnato nell'ora della croce. Dunque, il «vero» Israele rappresentato dalla Madre si accorge della sua condizione di insufficienza, ma non è in grado di prevedere come e quando sarà dato di ricevere lo Spirito, se non a partire da quanto stabilito dal Padre.

La condizione è di mettersi a completa disposizione del Messia, per comprendere che cosa questi può dare al «vero» Israele. Nelle parole della Madre ai servitori vi è una diretta citazione di Es 24,3 e 7 (cf anche Es 19,8), perché è la parola del Messia ad esprimere come sarà l'adempimento della prima alleanza.

vv. 6-8: Le giare sono rovesciate a terra. Esse sarebbero dovute essere piene di acqua per la purificazione; e invece erano vuote. Avrebbero potuto contenere dai 77 ai 117 litri d'acqua ciascuna; e invece erano vuote. Erano *di pietra*, come le tavole della prima legge: vi è bisogno dello Spirito per dare vita alla prima alleanza e per fare in modo che davvero si dia la purificazione interiore (cf soprattutto Ger 31,31-34 ed Ez 36,24-28). Di più, si dice che siano *sei* le giare: è l'incompiutezza che anela alla pienezza del *sette*, anzi al superamento escatologico dell'*otto*, che si darà soltanto dopo la risurrezione. È la prima alleanza che – nonostante la santità della *Tôrāh* – non riesce a portare Israele al compimento di quanto essa rivela: manca quel vino-amore che porta la legge non solo ad essere un comandamento scritto su tavole di pietra, ma – molto di più – ad essere una legge viva, trascritta in ogni atto di vita sulle tavole del cuore. «Vino nuovo in otri nuovi» (cf Mc 2,22 e parr.).

ʿabad «servire» è il termine tecnico in Deuteronomio per indicare il rapporto di alleanza tra il partner minore Israele e il suo Dio ^{ADONAI}. I «servitori» dunque eseguono l'ordine di Gesù, che li mette nella condizione di capire quanto vuote siano effettivamente le giare. Lo capiscono molto bene, perché le riempiono fino all'orlo.

L'opera di Gesù non distrugge e non butta via quanto di bene Israele aveva costruito, ma viene in soccorso perché davvero possa compiersi la nuova alleanza, in cui non ci sarà più bisogno di istruirsi gli uni gli altri, perché il Maestro interiore che è lo Spirito scriverà la legge sulle tavole del cuore.

vv. 9-10: L'ordine di Gesù di portare all'architriclino l'acqua cambiata in vino (v. 9) mette in luce che per riconoscere la novità della nuova alleanza bisogna sapere che quel vino proviene dall'azione di Gesù. Ciò che Gesù offre è la relazione nello Spirito e il dono di amore che proviene dalla croce. Cana infatti rilancia all'ora della croce: è in quell'ora che si manifesterà l'amore di Gesù sino all'estremo e a tutti sarà consegnato lo Spirito. Ecco il senso della nuova alleanza compiuta da Cristo Gesù.

Il vino viene offerto all'architriclino che è la figura delle autorità giudaiche, in particolare dei sacerdoti.⁴ Ma costoro non sanno riconoscere quel dono ultimo offerto da Dio perché davvero si possa adempiere la nuova alleanza nel suo Spirito. «Venne tra la sua gente, ma i suoi non l'accosero» (Gv 1,11): è l'amara constatazione che sintetizza l'incomprensione dei capi di Gerusalemme.

Il dolce rimprovero finale dell'architriclino allo sposo (v. 10) mette in luce che davvero si ha a che fare con un vino *nuovo* e che tale vino nuovo è *migliore* del precedente. Anche in questo passo è in gioco l'ironia di cui è disseminato il racconto giovanneo: quello che l'architriclino riceve senza comprendere è solo un primo assaggio di quanto avverrà al momento della croce, quando effettivamente si realizzerà la nuova alleanza e sarà consegnato lo Spirito.

Per questo è possibile scorgere anche un'allusione al vino dell'eucaristia, che per Giovanni sarà il modo di produrre nella carne e nel sangue dell'umano la vita piena della nuova alleanza: «chi mangia la mia carne e beve il mio sangue ha la vita piena e io lo risusciterò nell'ultimo giorno» (Gv 6,54).

v. 11: La conclusione è molto importante perché segnala che inizia una serie di segni, nel grande sabato del Figlio dell'Uomo. Ogni segno compiuto da Gesù sarà la

⁴ Non è possibile non sentire l'analogia tra questo strano nome per indicare il capo-banchetto e il comune titolo del sommo sacerdote: ἀρχιτρίκλινος / ἀρχιερεὺς.

manifestazione della sua gloria e l'invito a credere in Lui: tutto questo è iniziato a Cana, quando per la prima volta «manifestò la sua gloria e i suoi discepoli credettero in lui». Cana non è solo il primo dei segni operati da Gesù, ma anche il loro principio, il loro modello e la loro origine. Tutti i segni del Quarto Vangelo sono una manifestazione di quell'amore che raggiungerà il suo acme nell'«ora» della croce.

PER LA NOSTRA VITA

1. L'annuncio evangelico che risuona oggi nelle nostre chiese e nelle nostre comunità, è non raramente languido e stereotipo, e la reazione degli ascoltatori è spesso l'annoiata sazietà delle cose troppe volte ascoltate. E questo è molto grave, perché se il Vangelo perde la sua nota di "lieta notizia" non è più Vangelo. Può succedere in diversi modi. [...]

In quest'ottica, la salvezza non è più grazia ma merito, non dono ma conquista. Non lieta notizia ma affanno. E non è tutto. Si priva l'annuncio cristiano del suo carattere "lieto", anche quando lo si appiattisce sul buon senso dell'uomo, indebolendo la sua nativa paradossalità e la sua carica di rinnovamento: non più meraviglia e sorpresa, ma discorso scontato e prevedibile; non più novità che ribalta le vecchie strutture, ma quasi una ragione in più che le rafforza. [...]

Nei discorsi di addio dell'ultima cena leggiamo una delle più solenni affermazioni di Gesù su se stesso: «Io sono la via, la verità e la vita» (Gv 14,6). In questa affermazione è racchiusa l'essenza della lieta notizia. Nel Vangelo di Giovanni la verità è la rivelazione di Dio.⁵

2. La donazione come atto e il dono come dinamica globale esigono la libertà: nel donatore come scelta di dare, nel donatario come consenso a ricevere. Così la libertà, per ambedue si fa gratuità. [...] La gratuità è anzitutto la libertà del bene che si traduce nel dono. Poi è anche la qualità disinteressata degli atti e degli atteggiamenti: è il per-nulla-in-cambio, che non deve essere confuso con il mero per-nulla, che trasformerebbe la gratuità in assurdità. Infine la gratuità è, per così dire, la misura della sua dismisura. [...] Ogni dono è un messaggio che configura o rigenera simbolicamente la relazione e le esistenze. Questo va inteso anzitutto nel senso che esso esprime il valore di legame.⁶

3. Dalla rivelazione evangelica si può cogliere che Dio, in quanto Padre, non è interessato alla religione, ma desidera il compimento della filialità universale. Vuole quella rinascita dell'umanità che è il compimento della creazione grazie alla libera e amorevole adesione di ognuno alla condizione filiale divina incarnata in Gesù. Questa adesione non è una dichiarazione di principio, genera una vita nuova. La fede è fedele, se è feconda ed è tale non se dà luogo a forme religiose di esistenza, ma se dà alla luce nuova umanità. Qui la connotazione di "nuova" sarebbe travisata se fosse intesa come lo stato di vita di una porzione privilegiata di umanità separata da tutti gli altri. L'umanità è nuova se vive

⁵ B. MAGGIONI, *La pazienza del contadino. Note di cristianesimo per questo tempo* (Paralleli), Vita e Pensiero, Milano 1996, pp. 35-37.

⁶ R. MANCINI, *L'uomo e la comunità* (Sequela Oggi), Edizioni Qiqajon, Comunità di Bose - Magnano BI 2004, pp. 65-67.

dell'amore del Padre di Gesù . Nuova perché rinnovata rispetto a ogni vecchia complicità con il male.⁷

4. In ogni istante il nostro essere ha come stoffa e sostanza l'amore che Dio nutre per noi. L'amore creatore di Dio che ci tiene in vita non è solo generosità sovrabbondante: è anche rinuncia, sacrificio. Non solo la passione, ma anche la creazione è rinuncia e sacrificio da parte di Dio. La passione ne è solamente la conclusione. Già come creatore, Dio si svuota della sua divinità, prende la forma di uno schiavo, si sottomette alla necessità, si abbassa. Il suo amore mantiene nell'esistenza.⁸

5. Nel nostro tempo si è in cerca delle cose divine, si procede a tentoni e ci si interroga impauriti su di esse. Sul nostro tempo è scesa quella grande solitudine che è presente soltanto dove domina l'abbandono di Dio. In mezzo alle grandi città, nell'enorme furibondo andirivieni di infinite masse di uomini ha fatto irruzione la grande tribolazione della solitudine e della mancanza di radici. Cresce però la nostalgia del ritorno di un tempo in cui Dio abita tra gli uomini, dove Dio si lascia trovare. Una sete di contatto con le cose divine è scesa sugli uomini, una sete bruciante che vuole essere acquietata. [...]

Non avete affatto bisogno così tanto di cercare, di domandare, di evocare spiriti misteriosi, *io sono* qui; il che significa che Gesù non promette soltanto la sua venuta, non prescrive soltanto la via sulla quale lo si può raggiungere, ma dice assai semplicemente: io sono qui; che lo vediamo o meno, che lo sentiamo o meno, che lo vogliamo o meno, questo è del tutto indifferente di fronte al fatto che Gesù è qui da noi, che egli è dappertutto dove noi siamo e che a questo riguardo non possiamo farci niente.⁹

6. Gesù svela progressivamente la sua condizione divina tra di noi, e lo fa ad una festa di nozze, a Cana di Galilea. Il simbolo delle nozze tra Dio e l'umanità, tracciato nella Scrittura fino alla pagina intrisa di un vino nuovo di Alleanza, che diventa sangue, sul Calvario, vita donata a noi, ha il suo primo svelamento a Cana. Quell'«ora» non ancora giunta è infatti *l'ora della croce*.

Il segno è una domanda posta a noi, non è la tanto attesa risposta, aspettativa di miracolo da soddisfare. La pagina evangelica interroga e risponde, a suo modo. L'inganno sarebbe di considerare i segni come dei miracoli, delle cose strepitose. In un'umanità talvolta inaridita noi cerchiamo prodigi per dire "Dio", identificandolo con qualcosa di miracoloso.

La festa nuziale è il simbolo di pienezza e di inaudita gratuità, di Gesù che è "da Dio". Segno che manifesta la gloria, apre alla fede in Lui i discepoli, *ri-vela* Dio. «Vedere Dio – nessuno ha mai potuto. Un Dio unico generato – proteso al cuore del Padre – Lui ha saputo narrarne» (Gv 1,17-18).

I passi di Gesù raccontati dal Vangelo di Giovanni, incontreranno la fede ma anche l'opposizione dura: riveleranno e scandalizzeranno. Il segno non è dunque un miracolo

⁷ R. MANCINI, *Il senso della fede: una lettura del cristianesimo* (Giornale di Teologia 306), Editrice Queriniana, Brescia 2010, p. 167.

⁸ S. WEIL, *L'amore di Dio*, Traduzione di G. BISSACA - A. CATTABIANI, con un saggio introduttivo di A. DEL NOCE, Edizioni Borla, Roma 1968, ³1994, p. 103.

⁹ D. BONHOEFFER, *Voglio vivere questi giorni con voi*, a cura di M. WEBER, Traduzione dal tedesco di A. AGUTI - G. FERRARI (Books), Editrice Queriniana, Brescia 2007, p. 155.

da catturare, comprendere, desiderare, ma un avanzamento e un'attesa. «Dio è lo sposo e tocca allo sposo avanzare verso colei che egli ha scelto, parlarle, condurla con sé: la sposa deve solo attendere». ¹⁰

7. Confessare che Gesù è da Dio. Il compito dei segni è di inoltrarci nella profondità della conoscenza del mistero di Gesù. Per noi che conosciamo la cronaca e abbiamo la stoffa della transitorietà, c'è lo sconcerto di essere chiamati a *vedere oltre il segno* ed essere trascinati *dentro al mistero*. La ragionevolezza imporrebbe di *vedere* le cose che ci sono e non oltre. Ogni trascendimento e capacità di *vedere* sono il dono della sovrabbondanza del Dio che ama e fa nozze con noi.

L'amore trascende sempre, è l'agente di ogni trascendenza nell'uomo. E per questo apre il futuro; non l'avvenire, che è il domani che si presume certo, ripetizione con variazioni dell'oggi e replica del passato: il futuro, l'eternità, quell'apertura senza limiti a un altro spazio e a un altro tempo, a un'altra vita che ci appare davvero come la vita. Il futuro che attrae anche la storia.

Ma l'amore ci proietta verso il futuro obbligandoci a trascendere tutto quello che promette. La sua promessa indecifrabile squalifica ogni raggiungimento, ogni realizzazione. L'amore è l'agente più poderoso della distruzione, perché scoprendo l'inadeguatezza e a volte l'inutilità del suo oggetto, lascia aperto un vuoto, un nulla che atterrisce nel momento in cui viene percepito. È l'abisso in cui sprofonda non solo l'amato, ma la vita, la realtà stessa di colui che ama. È l'amore che scopre la realtà e l'inutilità delle cose, che scopre il non-essere e anche il nulla. [...]

È il futuro inimmaginabile, l'irraggiungibile futuro di quella promessa di vita vera che l'amore insinua in chi lo sente. Il futuro che ispira, che consola del presente facendo perdere la fiducia in esso; che raccoglierà tutti i sogni e le speranze, da cui scaturisce la creazione, il non previsto. È libertà senza alcuna arbitrarietà. Ciò che attrae il divenire della storia, che corre alla sua ricerca. Quello che non conosciamo e ci invita a conoscere. Quel fuoco senza fine che soffia nel segreto di ogni vita. Ciò che unifica con il volo che trascende vita e morte, semplici momenti di un amore che rinasce sempre da se stesso. Quanto dell'abisso del divino è più nascosto; l'inaccessibile che discende in ogni istante. ¹¹

Così il Quarto Vangelo si offre a noi. Sovrabbondante di segni, di ulteriori significati da scoprire e da contemplare. Fino al segno più radicale della croce, spazio in cui nessun appariscente miracolo accade. E tuttavia la nostra fede trova là fondamento.

Ogni segno di Gesù chiama il commensale della relazione con lui a riconoscerlo. Nel segno della sponsalità donata non c'è la paura che qualcosa manchi. Puro accoglimento oltre la nostra misura, inizio del settimo giorno. Da questa caparra di infinità è possibile sottrarre, svuotarci per fare posto al *vino nuovo* della via, della verità e della vita, non per privazione, ma per beatitudine. Nella festa di nozze non c'è posto per l'avarizia, per l'angustia, per la distanza.

Il nuovo in noi, il sopravvenuto, è entrato nel nostro cuore, è penetrato nella sua carne più interna e anche là non è più, è già nel sangue. [...] Noi non possiamo dire chi sia entrato, forse non lo sapremo mai, ma molti indizi suggeriscono che *il futuro entra in noi in questa maniera per trasformarsi in noi, molto prima che accada*. ¹²

¹⁰ S. WEIL, *L'amore di Dio*, Traduzione di G. BISSACA - A. CATTABIANI, con un saggio introduttivo di A. DEL NOCE, Edizioni Borla, Roma 1968, 1994³, p. 109.

¹¹ M. ZAMBRANO, *L'uomo e il divino* (Classici e Contemporanei), Edizioni Lavoro, Roma 2002, pp. 249-252.

¹² R.M. RILKE, «Lettera del 12 agosto 1904», in ID., *Lettere a un giovane poeta; Lettere a una giovane signora; Su Dio*, Traduzione di L. TRAVERSO (Piccola Biblioteca Adelphi 110), Adelphi, Milano 1980, 1989⁴.

È così!

Ogni volta che la sovrabbondanza di Dio si offre ai nostri giorni e alle nostre vite.

L'alleanza nuova, la Legge trasformata in Spirito (energia), dono oltremisura.

L'amore si vive, non si argomenta.

Il vino delle nozze si tinge di sangue.

Gesù traccia la via per seguirlo fino alla gloria, manifestata sulla croce.

In questa festa nuziale l'amore è l'amante.

Il dono totale è sempre incalcolabile.

Nell'amore sovrabbondante, muoiono le parole.